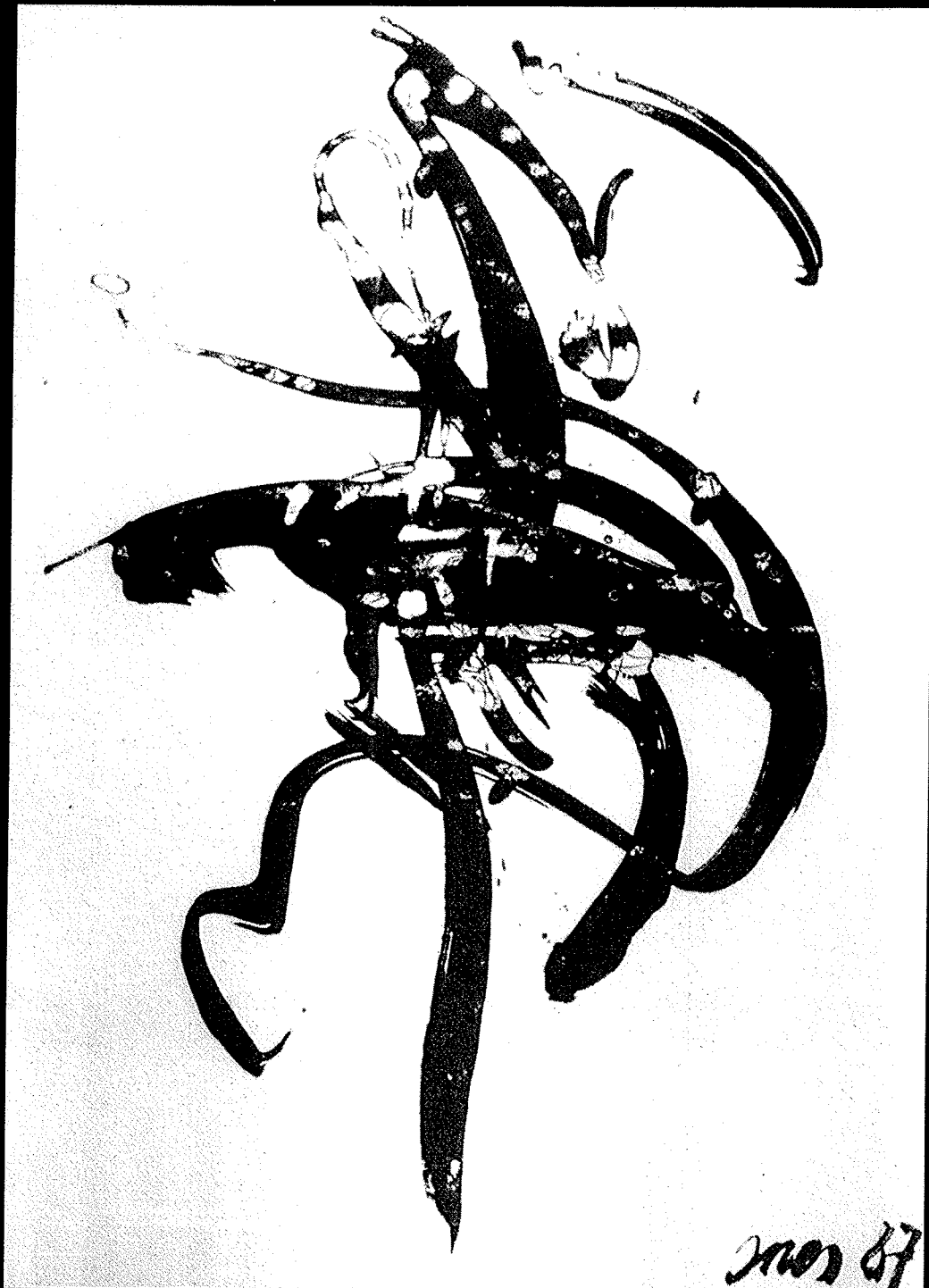


MESOTES

SUPPLEMENTBAND

MARTIN HEIDEGGER



MESOTES

SUPPLEMENTBAND

MARTIN HEIDEGGER

Beiträge des Symposions

„Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung
in Ost- und Mitteleuropa“

vom 24. bis 30. November 1990
in Otterthal (Niederösterreich)

veranstaltet von der
Österreichischen Gesellschaft für
philosophischen Ost-West-Dialog

Impressum:

MESOTES. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung (Wien)

Medieninhaber und Herausgeber:

Österreichische Gesellschaft für philosophischen Ost-West-Dialog.
Für unverlangt eingesandte Manuskripte keine Gewähr.
Die Beiträge stellen die Meinung des jeweiligen Autors, nicht die der Redaktion, dar.

Preis des Supplementbandes

öS 290,— (DM 42,—/sfr 37,—)
zuzüglich Versandkosten.

Kommissionsverlag:

Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges.m.b.H.,
A-1092 Wien, Servitengasse 5 (Postscheckkonto Wien 103.9166)

Satzherstellung und Druck:

Druckerei Kübart Ges.m.b.H., A-1080 Wien, Albertgasse 43.

Bestellungen:

Über den Buchhandel oder den Verlag Wilhelm Braumüller
(A-1092 Wien, Servitengasse 5).

ISSN 1017-8279

Herausgeber:

Maria Fürst, Nikolaus Halmer, Thomas Hübel, Helmuth Vetter.

Redaktion:

Maria Fürst, Thomas Hübel.
Beide: A-1080 Wien, Josefstädter Straße 35/7 (42 29 983).

Titelblatt:

Ines Höllwarth (Salzburg),
aus der Reihe „Handzeichen — Meine Gestik“, 1987—1989.

Wissenschaftlicher Beirat:

Walter Biemel (Aachen),
István M. Fehér (Budapest),
Thomas Kleininger (Bucureşti),
Gabriel Liiceanu (Bucureşti),
Anatoli Mihailov (Minsk),
Mihály Vajda (Debrecen).

Editorial

Milan Kundera konstatierte im Jahre 1984, daß das Verschwinden Mitteleuropas hinter dem Eisernen Vorhang vom Westen kaum als Verlust empfunden und ohne Anzeichen von Trauer oder Melancholie hingenommen worden sei. Fünf Jahre später, 1989, fand die Teilung Europas ein Ende. Es ist fraglich, ob Kunderas Diagnose damit schon völlig ihre Berechtigung verloren hat: Der Euphorie nach dem Abriß des Eisernen Vorhangs folgte im Westen bald Ernüchterung, die vielfach wieder in eine von Indifferenz und Unwissenheit geprägte Haltung zurückmündet. Das macht es dem Osten natürlich nicht leichter, die lange Periode oft sehr schmerzhaft empfundener Isolation endgültig hinter sich zu lassen.

Diese Situation scheint uns vor allem eines zu erfordern: Bereitschaft zum Dialog. Dieser Dialog muß auf mehreren Ebenen und an verschiedenen Orten geführt werden. Wir versuchen, mit der Zeitschrift MESOTES auf dem Gebiet der Philosophie ein Forum für ihn einzurichten.

Wie soll dieser allgemeinen Zielsetzung im besonderen entsprochen werden?

MESOTES will in erster Linie eine Publikationsmöglichkeit für Philosophen aus dem „Osten“ sein (dieser Terminus ist hier natürlich geographisch, nicht politisch oder kulturell aufzufassen). Sie sollen damit einem westlichen Leserkreis vorgestellt werden. Ihre Arbeiten haben nicht nur die Kontinuität europäischen Denkens gewahrt, sondern oftmals auch auf eigenständige Weise weiterentwickelt. Daß sie von einer anderen Perspektive bestimmt sind, kann das Gespräch nur interessanter werden lassen. Zu diesem Dialog gehört selbstverständlich auch, daß ebenso Philosophen aus dem Westen eingeladen sind, in MESOTES zu publizieren.

Weiters will MESOTES Forschungs- und Kongreßberichte sowie aktuelle Informationen aus dem philosophischen Bereich bringen. Langfristig wollen wir also dazu beitragen, daß über die alten trennenden Grenzen hinweg ein dichtes Netz von Kontakten zwischen den einzelnen Staaten entsteht. Auch über die Situation des Unterrichts der Philosophie an den Schulen will MESOTES regelmäßig berichten.

Das Wort MESOTES bedeutet Mitte. Damit ist der Ort des Dialogs gemeint, und darunter ist auch Vermittlung zu verstehen — eine Vermittlung nicht nur zwischen Ost und West, sondern auch zwischen den mitteleuropäischen Traditionen und jenen Aufgaben, die sich mit dem politischen Umbruch ergeben. Mitte soll auch als Korrektiv verstanden werden — gegenüber fundamentalistischen Tendenzen, die das Neue aufs Althergebrachte reduzieren wollen, und als Korrektiv gegenüber einem voreiligen Abschied von den kulturellen Überlieferungen im Zeichen bloß ökonomisch-technischen Fortschritts.

MESOTES als Mitte im geographischen Sinn spielt natürlich auch auf den schon mehrfach erwähnten Begriff „Mitteleuropa“ an. So groß der poetische Zauber dieses Begriffs auch sein mag, im Bann einer behaglichen Mitteleuropaphantasie, die das alte europäische Zentrum verklärt, sollte der Dialog zwischen „Ost“ und „West“ nicht begonnen werden. Nicht auf diesen nostalgisch gefärbten Mitteleuropabegriff, der etwas in die Vergangenheit projizieren will, was so nie gewesen ist, wollen wir uns beziehen, sondern auf Mitteleuropa als Ort der Krise, als Krisenmodell — diese Sichtweise wurde u.a. von Claudio Magris in die Diskussion eingebracht —, also auf einen Ort, an dem immer schon das Widersprüchliche, das Heterogene und das Ungleichzeitige zusammengetroffen sind.

Der Dialog, der in MESOTES sein Forum finden soll, muß mit solchen Brüchen, Spannungen und Widersprüchen rechnen. Er ist nur dann ehrlich, wenn er sich nicht auf ein gemeinsames Vermächtnis als auf etwas selbstverständlich Vorgegebenes beruft. Neben dem Verbindenden soll auch das Trennende wahrgenommen werden; an ihm wird man sich abarbeiten müssen, ohne durch eine voreilige Anrufung des Gemeinsamen die bestehenden Differenzen zu verschleiern.

Die Herausgeber

Inhalt

Walter Biemel:	
Heidegger als Lehrer	9
Friedrich-Wilhelm von Herrmann:	
Der Zeitbegriff Heideggers	22
Hans-Martin Gerlach:	
Denk- und Irrwege Martin Heideggers und ihre Reflexion in der DDR-Philosophie der letzten vierzig Jahre	35
Mihály Vajda:	
Kann man Heidegger auf ungarisch lesen?	46
Thomas Kleininger:	
Die Rezeption Heideggers in Rumänien	49
Dimitër Saschev:	
Warum muß man Heidegger ins Bulgarische übersetzen? Zur Rezeptionsgeschichte Heideggers in Bulgarien	52
Ivo Urbančič:	
Die Rezeption des Denkens Heideggers in anderen Sprachen	58
Gion Condrau:	
Von der ontologischen Daseinsanalytik zur therapeutischen Daseinsanalyse .	66
Cezary Wodzinski:	
Wozu Philosoph in dürftiger Zeit ...?	70
Branka Brujić:	
Der Weltbegriff im Denken Heideggers. „Walten“ der Welt und menschliche Freiheit	74
Danilo N. Basta:	
Heidegger und die Frage nach der Freiheit. Schritte zu einer Topologie der Freiheit	81
Rainer Thurnher:	
Weltbegriff und Topologie des Seins beim frühen Heidegger	92
István M. Fehér:	
Identität und Wandlung der Seinsfrage. Eine hermeneutische Annäherung . .	105
Helmuth Vetter:	
PHYSIS. Versuch der Annäherung an ein Grundwort im Denken Martin Heideggers	120
Mihailo Djurić:	
Heideggers „Verwindung“ der Philosophie	130

Pawel Dybel:	
Heidegger und das Problem der Ethik.	
Die existenziale Formalisierung und Relativierung der Phänomene des Gewissens und der Schuld in Heideggers „Sein und Zeit“	141
Pavel Kouba:	
Heidegger und das Problem des Nihilismus	149
Giorgio Penzo:	
Unzeitgemäße Betrachtungen zur Säkularisierung im Denken Martin Heideggers	154
Gabriel Liiceanu:	
Heidegger, das Kunstwerk und die Grenze	166
Günther Pöltner:	
Die Musik und das Wesen der Kunst nach Heidegger	172
Augustinus-Karl Wucherer-Huldenfeld:	
Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott.	
Unterwegs zu einem Gespräch	183

Vorwort

Als 1989 die politischen Systeme hinter dem Eisernen Vorhang auseinanderzufallen begannen, wurde auch die Ideologie, auf die sich die bis dahin herrschenden Machthaber beriefen, mitgerissen. Dies machte — zumindest für den Beobachter aus dem Westen — erst den Blick für jene philosophische Arbeit frei, die bis dahin im Schatten des offiziellen Wissenschaftsbetriebes und in der Regel im Untergrund geleistet worden war. Zu den erstaunlichen Fakten, die dabei offenkundig wurden, gehört nicht zuletzt das besondere Interesse, das dem Werk Martin Heideggers in diesen Ländern entgegengebracht wurde.

Forscht man den Ursachen dieses Interesses nach, so greift jene allzu naheliegende Erklärung sicher zu kurz: Heidegger habe im Osten dadurch an Bedeutung gewonnen, daß sein Denken in Opposition zum herrschenden System und der von diesem verordneten Philosophie stand.

Schon daß die Beschäftigung mit ihm nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus nichts an Intensität verloren hat, spricht dagegen; auch die Vielfalt der Interessen, die Unterschiedlichkeit der Fragen an sein Werk — von der auch die Beiträge des vorliegenden Bandes Zeugnis ablegen — dokumentieren die Problemorientiertheit der Rezipienten. Wie man zudem einigen der folgenden Aufsätze entnehmen kann, schließt diese Aneignung auch kritische Fragen keineswegs aus. Dabei ist die Rezeption aufgrund der spezifischen Möglichkeiten — je nach politischer Lage — durchaus unterschiedlich verlaufen.

Die Möglichkeiten einer Neuorientierung Europas lassen Heideggers Besinnung auf den europäischen Ursprung der Philosophie und der inzwischen weltweit gewordenen Herrschaft von Wissenschaft und Technik als wesentlichen Beitrag erscheinen — und dies gerade in einer Zeit, die dem Materialismus der einen Prägung entgangen ist, um nun den Gefahren eines viel subtileren Materialismus ausgesetzt zu sein. Die Auseinandersetzung, wie sie in den verschiedenen Beiträgen dieses Supplementbandes unserer „ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHEN OST-WEST-DIALOG“ vollzogen wird, gewinnt aus dieser Situation ihre Aktualität.

Die hier vereinten Aufsätze sind aus Vorträgen hervorgegangen, die auf dem von der ÖSTERREICHISCHEN GESELLSCHAFT FÜR PHILOSOPHISCHEN OST-WEST-DIALOG vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich) veranstalteten Symposium zum Thema „Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa“ gehalten wurden.

Auf Wunsch einiger Autoren (und auch um den Publikationstermin nicht zu verzögern) wurde die Zitation der Werke Heideggers nicht vereinheitlicht (was einem Vorschlag in *Heidegger Studies* 1 [1985] zur Zitationsweise entsprochen hätte). Wir hoffen, daß trotzdem alle Zitate ohne Schwierigkeiten aufgefunden werden können.

Wir danken den Autoren, die ihre Vorträge für diese Publikation überarbeitet und durch ihre Kooperation eine rasche Veröffentlichung dieses Bandes ermöglicht haben.

Besonderer Dank gebührt dem Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung für die finanzielle Unterstützung des Symposiums und dieser Publikation.

Wien, im September 1991

Für die Herausgeber
Thomas Hübel

Identität und Wandlung der Seinsfrage

Eine hermeneutische Annäherung

von István M. Fehér (Budapest)

1. Mit der Veröffentlichung der „Beiträge zur Philosophie“ ist kürzlich das zweite Hauptwerk Heideggers zugänglich geworden. Hierdurch wird es möglich, das Denken von Heideggers zweiter Schaffensperiode, mithin auch den philosophisch-systematischen Hintergrund der großen Nietzsche-Vorlesungen wie der Interpretationen von Technik und Kunst, nunmehr anhand des wichtigsten Textes der dreißiger Jahre zu studieren. Da sich die „Beiträge“ — im Unterschied zum ersten, dem fundamentalontologischen — als zweiter, seinsgeschichtlicher Ausarbeitungsweg der Seinsfrage bezeichnen lassen,¹ kann man sich der Seinsfrage und auch ihrer Wandlungen auf sicherer Textgrundlage nähern — und wenn hinzugerechnet wird, daß in der letzten Zeit wichtige Manuskripte aus dem Umkreis der Marburger wie der frühen Freiburger Vorlesungen veröffentlicht worden sind (Manuskripte, die in vielen Punkten wesentliche Vorbereitungen oder erste Ansätze zur ersten, in „Sein und Zeit“ vollzogenen Ausarbeitung der Seinsfrage darstellen), so kann man nun hinsichtlich des Textstudiums in bezug auf die Seinsfrage einen Zeitraum von fast zwei Jahrzehnten in den Blick bekommen. Es ist kaum übertrieben zu sagen, daß es erst von nun an möglich sein wird, Heideggers zentrales Thema, die Seinsfrage, nicht mehr nur an dem einen Punkt, an dem sie in „Sein und Zeit“ erscheint, sondern auf einer erweiterten Textbasis im Lichte denkerischer Bemühungen von zwanzig Jahren zu studieren.

Gibt es aber *die* Seinsfrage als das zentrale Thema des Denkwegs Heideggers? Ist es nicht eine pure Selbststilisierung seitens Heideggers zu behaupten, die Seinsfrage ziehe sich als zentrales Thema durch sein ganzes Denken hindurch? Der Verdacht, die Seinsfrage sei einem relativen Fremdkörper in Heideggers Texten vergleichbar, der gegenüber Themen wie etwa der existenzialen Analytik oder gegenüber den Interpretationen der Technik und Kunst eher äußerlich bleibe, oder sie stelle bei weitem nicht das Anregendste oder Fortgeschrittenste an seinem Denken dar oder aber sie sei ein Thema, das nicht von Anfang an anwesend sei — dieser Verdacht wird in der Forschung immer wieder formuliert.² Und selbst wenn zugegeben wird, die Seinsfrage sei vielfach anwesend in Heideggers Denken, sie bilde das Hauptanliegen Heideggers, es gehe ihm im wesentlichen um verschiedene Wege, die Seinsfrage auszuarbeiten, so läßt sich immerhin berechtigterweise fragen, ob es doch etwas gibt, was die verschiedenen Ausarbeitungswege zusammenhält — ob sich etwas Identisches in den Wandlungen der Seinsfrage feststellen läßt. Wenn es *die* Seinsfrage als zentrales Thema Heideggers doch gibt, so kann man sich fragen, wie sie (vor-)verstanden werden soll, damit sie in allen ihren Wandlungen ein Identisches darstelle? — „Kann aber“, so fragt sich z.B. Dieter Thomä in seinem kürzlich erschienenen Buch, „die ‚Sache‘ jenseits von verschiedenen ‚Sprachen‘ und Darstellungsweisen gleichbleiben?“³ Da Thomäs Buch eine „Textgeschichte“ Heideggers samt einer Übersicht über die Positionen der Sekundärliteratur vorzulegen unternimmt, möchte ich — gleichsam als Hinführung zu meinem Thema — auf seine Thesen etwas eingehen. Dabei muß man von Anfang an im Auge behalten, daß in diesem Buch nicht nur Zweifel gegenüber dem Identischen des Seinsthemas geäußert werden, sondern es versucht wird, auf dem Weg zu „Sein und Zeit“ an die Stelle der Seinsfrage das Problem des Selbst treten zu lassen.

2. Daß in Heideggers Denken gleich nach dem Ersten Weltkrieg eine neue Thematik in den Vordergrund tritt, war schon vor der Veröffentlichung der frühen Vorlesungen nicht unbekannt. Hierüber hat bereits Otto Pöggeler's Buch genügend Aufklärung gegeben. „Die Rede vom Sein“, so schrieb er, „ist verschwunden. Zur Frage steht nun das faktische Leben, das Leben in seiner Tatsächlichkeit“. ⁴ Thomä stellt nun fest: Nachdem Heidegger „zunächst an der geltenden Ordnung — ‚jenseits‘ des Lebens — festhält, erfolgt dann ein umso radikalerer Umschwung zur ‚Faktizität‘ des Lebens“; Heidegger gebe „mit der Wendung zum ‚Leben‘ auch den Anspruch auf eine allgemeingültige Beschreibung der Totalität preis“ ⁵ — jener Totalität nämlich, die ihm als auszuarbeitendes Thema noch am Ende sowohl der Dissertation als auch der Habilitationsschrift vorzuschweben schien. Thomä wendet sich an diesem Punkt gegen das „Fixierbild eines ‚Ur-Heidegger‘ (Richardson), dem es von Anfang an um das ‚Sein‘ gegangen sei“, und erwähnt kritisch, wie durch die „Frontstellung zwischen Husserls Phänomenologie des Bewußtseins und Heideggers Phänomenologie des Seins“, wie sie die Sekundärliteratur oft präsentiert, „die ‚Seinsfrage‘ umstandslos vorausgesetzt“ ⁶ wird. Demgegenüber werde z.B. in der Jaspers-Rezension „als Aufgabe der Philosophie [. . .] nicht geradezu die Ausarbeitung der ‚Seinsfrage‘ angegeben“ ⁷, sondern das Selbst. Es gebe, so heißt es zusammenfassend, „keinen frühen Übergang [. . .] zum Denken des ‚Seins‘. Vielmehr ist die ‚Sache selbst‘, um die es zunächst geht, nichts anderes als das ‚Selbst““. „Da dieses ‚Selbst‘ als das zentrale Thema der Philosophie angegeben wird, bleibt nichts anderes übrig, als erst über dieses ‚Selbst‘ dann auch den Weg zum ‚Sein‘ zu suchen [. . .]“. ⁸

Wenn man die oben angeführten Thesen zur Diskussion stellen will, so muß man zunächst einige Differenzierungen einführen. Man mag der Bemerkung zustimmen, daß „die Rede vom ‚Sein‘ nichts Selbstverständliches“ ⁹ sei und daß die Seinsfrage, wie sie später ausdrücklich formuliert wird, in dem einen oder anderen der frühen Texte fehle. Welche Konsequenzen man daraus zieht, ist zumindest nicht selbstverständlich — hier kommt schon Interpretation ins Spiel.

Weil aber nun nicht nur das Akzeptieren, sondern auch das Ablehnen einer Sache ein bestimmtes Vorverständnis ihrer selbst in sich schließt, so ist zunächst zu untersuchen, wie bei der Ausschließung oder Ablehnung (dem Beiseiteschieben) der Seinsfrage diese selbst in den Blick kommt. Dementsprechend wird dann zu fragen sein, ob sie nicht bei einem anderen (und freilich genügend plausibel gemachten) Vorverständnis ihrer selbst doch ins Spiel gebracht werden kann — unter Beibehaltung einiger, wie mir scheint richtiger Bemerkungen des Verfassers. Die eben zitierten, im übrigen äußerst sparsamen Bemerkungen Thomäs sind schon imstande, hiervon Rechenschaft abzulegen, und erweisen sich in dieser Hinsicht als verräterisch. Zunächst kann man geltend machen, daß das *Entweder-Oder*, demzufolge Heideggers zentrales Thema auf dem Weg zu „Sein und Zeit“ *nicht* das Sein, *sondern* das Selbst sei, abzulehnen ist. Man muß, wie mir scheint, in dieser Hinsicht die sich allmählich durchsetzende Einsicht des jungen Heidegger vor Augen haben, derzufolge Ontologie und Logik (Sein und Wahrheit) bereits von den Anfängen der Philosophie an aneinander orientiert worden seien; die Deutung des Seins habe ihre Richtung auf irgendeine Weise immer vom Logos her genommen (schon Parmenides verknüpfte in gewissem Sinne das Sein und das Denken). ¹⁰ „Alle Philosophie“, so formulierte Heidegger in seinen Vorlesungen, „wie immer sie das ‚Subjekt‘ auffaßt und ins Zentrum der philosophischen Untersuchung stellt, rekuriert bei der Aufklärung der ontologischen Grundphänomene auf Seele, Geist, Bewußtsein, Subjekt, Ich. Die antike sowohl wie die mittelalterliche Ontologie sind nicht [. . .] eine rein objektive Ontologie mit Ausschaltung des Bewußtseins [. . .]“. ¹¹ Die Frage nach dem Sein und die Frage nach dem Menschen bestimmen einander gegenseitig. Durch die Geschichte der Philosophie ziehe sich jedoch nicht nur eine bestimmte — latent eine temporale Bestimmung in sich tragende — Seinsauffassung, sondern — parallel dazu — eine bestimmte Menschenauffassung: die Bestimmung des Menschen als eines vernünftigen, rationalen, über „Logos“ verfügenden Wesens. Den Leitfaden für das philosophische Fragen nach dem Men-

schen (wie nach dem Sein und für alle übrigen philosophischen Fragen) bildete eine theoretische Einstellung des Menschen sowohl zu sich selbst als auch zum Seienden im Ganzen. Sollte es nun gelingen, das Sein des Menschen ursprünglicher zu thematisieren, als es in der philosophiegeschichtlichen Tradition geschah — und daß Heidegger an entscheidenden Punkten seine Unzufriedenheit im Zusammenhang mit der Erfassung der „faktischen Lebenserfahrung“, d.h. des menschlichen Seins, durch die metaphysische Tradition deutlich werden ließ, erhellt aus seiner „Hermeneutik der Faktizität“ und den daran anschließenden Vorlesungen¹² —, dann könnte wohl für die Thematisierung der Seinsfrage auf eine ursprüngliche Weise ein neuer Ansatz gewonnen werden. So könnten wir den Plan der in „Sein und Zeit“ ausgearbeiteten *Fundamentalontologie als existenzialer Analytik* zusammenfassend so bezeichnen: als ein Programm, das durch die thematische Vertiefung der menschlichen Existenz eine neue Grundlage für die Frage nach dem Sein zu schaffen suchte.¹³ Und obwohl infolge des Scheiterns des Systementwurfs von „Sein und Zeit“ die Idee einer Fundamentalontologie als existenzialer Analytik bald preisgegeben wird, wird dagegen die Einsicht, daß Mensch und Sein innerlich zusammengehören, auch beim späten Heidegger — allerdings auf andere Weise — aufrechterhalten. Gegenüber den gängigen Mißverständnissen hat Heidegger z.B. im Fernseh-Interview mit Nachdruck geltend gemacht: „Der Grundgedanke meines Denkens ist gerade der, daß das Sein [. . .] den Menschen *braucht* und daß umgekehrt der Mensch nur Mensch ist, sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht. [. . .] Man kann nicht nach dem Sein fragen, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen“.¹⁴ Eine besonders aufschlußreiche Stelle lautet wie folgt: „Wir sagen vom ‚Sein selbst‘ immer *zuwenig*, wenn wir, ‚das Sein‘ sagend, das An-wesen *zum Menschenwesen* auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst ‚das Sein‘ mitausmacht. Wir sagen auch vom Menschen immer *zuwenig*, wenn wir, das ‚Sein‘ (nicht das Menschsein) sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum ‚Sein‘ bringen. Wir sagen aber auch *zuviel*, wenn wir das Sein als das Allumfassende meinen und dabei den Menschen nur als ein besonderes Seiendes unter anderen (Pflanze, Tier) vorstellen und beides in die Beziehung setzen; denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen [. . .], als ‚Sein‘ bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich‘ entnommen ist“.¹⁵ Und schon als Erläuterung zu „Sein und Zeit“ hieß es 1928: „Die Grundfrage der Philosophie, die Frage nach dem Sein, ist in sich selbst die rechtverstandene Frage nach dem Menschen; es ist [. . .] eine Frage nach dem Menschen, die latent in der Geschichte der Philosophie lebt und in ihr sich weiter bewegen wird [. . .]. Doch es kommt darauf an, die Frage nach dem Menschen in der Absicht auf das Problem des Seins zu stellen.“¹⁶

Wenn man nun Heideggers Weg zu „Sein und Zeit“ auf die eben skizzierte Weise versteht — wobei gänzlich davon abgesehen werden soll, ob und wie sich das so rekonstruierte Programm durchführen läßt —, dann braucht man Heideggers nach dem Ersten Weltkrieg erfolgte Hinwendung zur Problematik der Subjektivität und des Selbst nicht mehr in Konkurrenz zur Seinsfrage treten zu lassen; die Gegenüberstellung von Thematik des Selbst und Seinsfrage wird hinfällig.¹⁷ Allenfalls kann man davon sprechen, daß die Einsicht, man könne nach dem Subjekt nur dann sinnvoll fragen — die bisherigen Subjektbegriffe kritisch dann nur überprüfen und mit einer neuen Subjektkonzeption auftreten —, wenn man zugleich die begrifflichen Mittel der ganzen philosophischen Tradition einer Kritik unterzieht (= Destruktion der Ontologieggeschichte), d.h. eben die Seinsfrage stellt, sich erst allmählich durchsetzt — über diese methodische Notwendigkeit mag Heidegger sich erst langsam ins klare gekommen sein.¹⁸ Bei der Diskussion der „Idee der Philosophie als Urwissenschaft“ 1919 und insbesondere bei dem „Rückgang aus der Einzelwissenschaft zur Urwissenschaft“ heißt es nun, „diese wird die Wissenschaft sein nicht von vereinzelt Gegenstandsgebieten, sondern von dem, was jedem von ihnen gemeinsam ist, die Wissenschaft nicht von einem besonderen, sondern vom allgemeinen Sein“.¹⁹ Zwar distanziert sich hier die weitere Auseinandersetzung von dieser Idee der Urwissenschaft als „induktiver Metaphysik“ — zumal diese „nicht Ursprung, sondern Resultat [wäre], methodisch selbst

durch die Einzelwissenschaften fundiert“ — und wendet sich der Idee einer Phänomenologie als „vor-theoretischer Urwissenschaft“ zu, der es im wesentlichen um die „Analyse der Erlebnisstruktur“ geht, doch wird 1923 die Analyse der „Erlebnisstruktur“, des menschlichen Lebens, das Seinsproblem wieder einholen: Die Hermeneutik der Faktizität, d.h. die Thematik der Subjektivität, so heißt es dort, „hat zum Gegenstand jeweils das eigene Dasein — als befragt auf seinen Seinscharakter [. . .]; im Hinblick auf eine universale regionale Systematik schneidet sie aus dieser zu Zwecken einer bestimmt geführten Systemuntersuchung einen bestimmten Bezirk aus“²⁰. Daß die Ausarbeitung dieses „Bezirks“ eine eigene Begrifflichkeit verlangt, die ihrerseits wiederum die Begrifflichkeit anderer Seinsbezirke nicht unbetroffen lassen kann, sondern vielmehr eine destruktive Interpretation der Begrifflichkeit der ganzen philosophiegeschichtlichen Überlieferung zurück bis zur Seinslehre der Griechen einschließt,²¹ wird sich Heidegger nun allmählich bewußt. Hierfür spricht schon seine frühe Kritik an der Lebensphilosophie und ihrer „Begriffslosigkeit“.

Es soll keineswegs geleugnet werden, daß es unter den frühen Texten, in denen vom Subjekt, vom „ich bin“ usw. gehandelt wird, in der Tat solche gibt, die die Seinsproblematik (noch) nicht explizit formulieren; es gibt natürlich auch solche, die sich in diese Richtung bewegen. Zwischen diesen zwei Typen von Texten braucht man nun m.E. nicht notwendig einen unüberbrückbaren Gegensatz zu konstruieren — und erst recht darf man nicht einen von beiden völlig außer acht lassen. Daß eine umfangreiche „Textgeschichte“ Heideggers die Vorlesung von 1923 über die „Hermeneutik der Faktizität“ nicht eigens heranzieht, sondern an ihr vielmehr einfach vorbeigeht; daß sie dann vom 1924 gehaltenen Vortrag über den „Begriff der Zeit“ schlicht zu „Sein und Zeit“ übergeht, ohne die große Auseinandersetzung mit Husserl von 1925 (in der ja die Seinsfrage ihre erste Entfaltung von eben dieser Auseinandersetzung her erhält) im geringsten zu diskutieren, ist schon bezeichnend und weist mit der einseitigen Akzentsetzung auf die Jaspers-Rezension, die Vorlesungen von 1919 und 1921/22 sowie den Vortrag über den Zeitbegriff — wobei diese Texte wiederum einseitig interpretiert werden — auf eine methodische Vorentscheidung hin. Daß dabei die Seinsfrage nicht „umstandslos“ vorausgesetzt werden soll, ist richtig; ebenso berechtigt läßt sich in kritischer Absicht geltend machen, „daß umstandslos Heideggers ‚Seins‘-frage gegen Husserls Bewußtsein gestellt wird, als gelänge geradezu ‚aus dem Stand‘ eine Gegenposition“, „nach dem gängigen Muster ‚Bewußtsein‘ gegen ‚Sein“.“²² Wenn jedoch „gerade die Tatsache, daß die Rede vom ‚Sein‘ nichts Selbstverständliches ist, [. . .] dazu veranlassen [sollte], deren Herkunft genauer zu bestimmen“, so sollte man sich nicht die Möglichkeit entgehen lassen, bei der genannten „Herkunft“ auf Heideggers Husserl-Kritik zu rekurrieren, und zwar einmal im Hinblick darauf, daß in der Phänomenologie Husserls latente Seinsbestimmungen vorgenommen werden, ohne daß dabei auf die phänomenologische Methode auch nur im geringsten Maße rekurriert würde, wobei sich dann die Phänomenologie hinsichtlich der Bestimmung von nichts Geringerem als ihrem eigensten Sachfeld als ganz „unphänomenologisch“ erweist²³ — es fiel schwer, sich eine immanenter Kritik vorzustellen —; und zum anderen im Hinblick darauf, daß Husserls natürliche Einstellung als eine naturalistische entlarvt wird, aus welcher Kritik gleichzeitig der Punkt gewonnen wird, bei dem die innere Erneuerung der Phänomenologie — in deren eigenstem Geiste — ansetzen könnte, sofern die Aufgabe dann wie folgt lautet: Das Sein des intentionalen Seienden ursprünglicher, radikaler, d.h. eben „phänomenologischer“, zur Erfahrung zu bringen.²⁴

Daß „die Wendung zum ‚Selbst‘ [. . .] als Zentralfigur des ‚eigenen Anfangs‘ Heideggers angesehen werden“ muß, „daß Heidegger der Fragestellung der Subjektivität nachfolgt und zugleich um Abgrenzung gegenüber dem ‚Ich‘ bemüht ist“,²⁵ mag innerhalb gewisser Grenzen stimmen; es ist aber nicht klar, warum die Anknüpfung der Seinsproblematik an „die Wendung zum ‚Selbst“ — mag die genannte Anknüpfung parallel mit jener Wendung oder auch in einem zweiten Schritt vollzogen worden sein — hartnäckig geleugnet werden sollte. Selbst wenn angenommen wird, Heidegger habe zur Zeit der Jaspers-Rezension „noch nicht ein Verständnis von einem ‚Sein‘ überhaupt“²⁶ gehabt, fragt

es sich doch, erstens, welche Bedeutung diesem zunächst ganz negativen Befund — angenommen, er sei richtig — zukommen soll, und zweitens, ob Heidegger eben nicht dadurch Heidegger wurde, daß er das Problem des „ich bin“ an die Frage nach dem Sein anknüpfte.

Daß es Heidegger gleich nach dem Ersten Weltkrieg zunächst um das „Destruieren“ des zeitgenössischen Philosophierens ging, macht auf der anderen Seite verständlich, warum er sich zunächst vom Systematischen abgewendet hat — kam doch die zeitgenössische, vorwiegend neukantisch orientierte Philosophie infolge der Erschütterungen der Zeit völlig unter den Verdacht der Unechtheit.²⁷ So ist es dann kaum verwunderlich, wenn es in der Vorlesung von 1919 heißt, „die Idee des *Systems*“ sei „illusorisch“, da es „seinem Wesen nach die Verabsolutierung des Theoretischen“ bedeute.²⁸ Während noch am Ende der Habilitationsschrift Hegels „gewaltigstes System“ für Heidegger als Vorbild erschien, so steht er nun, wie er sagt, „mit der Front gegen Hegel“²⁹. „Tendenz des Neukantianismus: System. Möglichst baldige Errichtung eines philosophischen Systems“, heißt es in Franz Joseph Brechts Nachschrift vom Wintersemester 1919/20 (7. X. 1919). Wenn es eine verfestigte, ihre Lebendigkeit längst verloren habende Tradition zu revolutionieren gilt, so ist verständlicherweise der erste Schritt der der Abwendung von bzw. der Kritik an den Grundlagen. Die Aufnahme der lebensphilosophischen Problematik ist aber fast von Anfang an mit einer methodisch völlig bewußten Ablehnung verbunden, diese selbst eben „lebensphilosophisch“ auszuformen. Bei der Exposition der Grundbewegtheit des Lebens (1921/22) und vornehmlich bei der Charakterisierung der „Ruinanzen“ heißt es, „eine ontologische Metaphysik des Lebens — etwa im Sinne *Bergsons* oder *Schellers* — [. . .] wäre bequemer Mißverständnis und eitler Mißbrauch [. . .], schon allein deshalb, weil ein solches isoliert dogmatisches Abstempeln ‚des Lebens‘ sich entbindet des Interpretationszusammenhangs [. . .]“. „Die formale Anzeige“, so fährt Heidegger fort, „verwehrt jede Abdrift in eigenständige [. . .], blind dogmatische Fixationen des kategorialen Sinnes zu Ansichbestimmtheiten einer auf ihren Seinssinn undiskutierten Gegenständlichkeit“.³⁰

Was nun die „Herkunft der ‚Zeit‘“ angeht, so mag etwas daran sein, daß bei der Ausarbeitung der Zeitlichkeitsstruktur des Daseins frühere Modelle der Subjektivität, wie etwa Hegel oder Schelling sie entworfen haben, hineinspielen. Die These jedoch, die Zeit werde, nachdem sie „in den früheren Texten [. . .] noch als sozusagen ‚vagabundierendes‘, ungesichertes Thema erschien“, auf dem Weg zu „Sein und Zeit“ endlich „präzise auf die Selbstbestimmung des ‚ich bin‘ festgelegt“,³¹ scheint kaum stichhaltig zu sein. Sie geht völlig an Texten vorbei, in denen von der zeitlichen bzw. temporalen Bestimmung — nicht des Daseins, sondern — des Seins gehandelt wird. Hierzu nur eine Textstelle aus der Vorlesung von 1925: „Geschichte und Natur sind, ganz äußerlich formuliert, zeitlich. Dieser zeitlichen Gesamtwirklichkeit pflegt man die *außerzeitlichen* Bestände gegenüberzustellen, die z.B. in der Mathematik Thema der Forschung sind. Neben diesen außerzeitlichen Beständen der Mathematik kennt man *überzeitliche* der Metaphysik oder der Theologie als Ewigkeit. Ganz schematisch und roh kündigt sich schon an, daß die Zeit ein ‚Index‘ für die Scheidung und Abgrenzung der Seinsgebiete überhaupt ist. Der Begriff der Zeit gibt Aufschluß über Art und Wirklichkeit solcher Ausgrenzung des Seienden. Er wird [. . .] Leitfaden für die Frage nach dem Sein des Seienden und seinen möglichen Regionen [. . .]“.³² Daß „der Plan der Vorlesung von 1925 [. . .] in dieser selbst nicht verwirklicht wird“,³³ daß demnach auch die zeitliche bzw. temporale Interpretation des Seins weder hier noch im veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit“ (noch, von einigen fragmentarischen Ansätzen abgesehen, in der Vorlesung von 1927) zur Ausführung kommt, ist allerdings richtig. Und daß es hierbei nicht nur um ein tatsächliches Fehlen geht, sondern wohl auch prinzipielle Schwierigkeiten ins Spiel kommen, mag durchaus der Fall sein. Es gilt aber, wie mir scheint, das Hauptanliegen eines Denkers in seiner vielschichtigen, spannungsvollen, nicht notwendig widerspruchsfreien Entfaltung zu rekonstruieren, ganz davon abgesehen, ob es in allen seinen Teilen bis zum Ende durchgeführt wurde oder ob es überhaupt prinzipiell durchführbar ist. Die internen Widersprüche dieses Hauptanliegens gilt es, eben auf-

grund seiner möglichst genauen Rekonstruktion ins Auge zu fassen, nicht aber diese internen Widersprüche — da einige Aspekte des Hauptanliegens in der „Textgeschichte“ (und sei es wegen prinzipieller Gründe) nur fragmentarisch oder äußerst mangelhaft zu Wort kommen — einfach nicht zur Kenntnis zu nehmen. Daß in den zwanziger Jahren das Thema der existenzialen Analytik oder, wenn man will, das der Subjektivität im Vordergrund von Heideggers Denkbemühungen steht, ist, wie mir scheint, zuzugeben. Der systematische Zusammenhang, in dem ihm eine eigene Bedeutung zukommt, sollte immerhin nicht wegen des Fehlens anderer Textstücke „voreilig“ aus den Augen verloren werden. Eher umgekehrt: eben diejenigen Aspekte des Systementwurfs, die Lücken oder Mängel aufweisen, verdienen besondere Aufmerksamkeit. Die volle Tragweite des Systementwurfs Heideggers ergibt sich erst dann, wenn auch den wenig ausgearbeiteten oder im Schatten gebliebenen Aspekten der Seinsfrage Rechnung getragen wird. Die These, die Seinsfrage sei nicht so sehr eine „inhaltlich leitende Frage“ als vielmehr, „zumindest jenseits des ‚ich bin‘, eine Fiktion“, ³⁴ scheint in diesem Zusammenhang völlig abwegig zu sein. Daß — aus zufälligen oder prinzipiellen Gründen — der Plan der Ausarbeitung der Seinsfrage angesichts der ihr zugemuteten systematischen Forderungen nicht „verwirklicht wird“, soll uns nicht dazu veranlassen, die nicht verwirklichten Teile in unseren interpretatorischen Bemühungen einfach beiseite zu lassen — deswegen braucht man zuletzt die Seinsfrage nicht für eine „Fiktion“ zu erklären.

*

3. Obige Betrachtungen haben den Weg zu meinem eigentlichen Thema geebnet. Denn, und dies muß eigens betont werden, es gibt in fast jedem der oben zitierten kritischen Einwände und Vorwürfe — welche freilich in gewandelter Form in der Sekundärliteratur oft auftauchen — etwas Richtiges, was dann freilich — wie ich meine und z.T. auch zu zeigen versucht habe — mit falschen Akzentsetzungen versehen, in die falsche Richtung zugespitzt wird. Es kann nämlich kaum bestritten werden, daß Heideggers Denkbemühungen in den zwanziger Jahren der Thematik — wenn man so will — des „Selbst“ gelten, daß die Art und Weise, wie sich das Neue in Heideggers Denken nach dem Ersten Weltkrieg Bahn bricht und wie Heidegger bei der Überprüfung des Horizontes der zeitgenössischen Philosophie diese selbst ins Schwanken bringt und zugleich einen eigenen Ton findet, sich aus der Hinwendung zum „Leben“ und zur „faktischen Lebenserfahrung“ ergibt; es kann ferner zugestanden werden, daß zwar der systematische Zusammenhang der existenzialen Analytik ein dem Denken Heideggers eigentümlicher ist — sofern nämlich „die Frage nach dem Menschen in der Absicht auf das Problem des Seins“ ³⁵ gestellt wird —, daß bei ihrer sozusagen inhaltlichen Erfüllung jedoch frühere philosophiegeschichtliche Modelle der Subjektivität ins Spiel kommen. In bezug auf einige Positionen der Sekundärliteratur kann man auch nicht zu Unrecht geltend machen, daß die Berufung auf die Seinsfrage manchmal allzu leicht ins Feld geführt wird, wenn es hingegen gerade darum gehen sollte, ihre Notwendigkeit von der Sache her aufzuzeigen, z.B. zu zeigen, welche sachlichen Schwierigkeiten das Versäumnis ihrer bei dem einem oder dem anderen der von Heidegger kritisierten Denker bereitet. Es sollte prinzipiell auch möglich sein, die Notwendigkeit der Seinsfrage auf diese Weise zur Einsicht zu bringen, ohne deswegen schon ihre tatsächliche Durchführbarkeit stillschweigend für ausgemacht zu erklären. Es könnte wohl sein, daß „die Seinsfrage keine beliebige, nur mögliche Frage, sondern die dringlichste Frage“ ist: eine Frage, die sonach nicht nur gestellt werden *kann*, sondern schlechthin gestellt werden *soll* — und auch „*gestellt*“ werden soll —; ³⁶ und daß andererseits sie doch *nicht* gestellt werden *kann* — sofern nämlich das besagte Stellen sich mit methodischer Notwendigkeit selbst im Fragen mitthematisiert und dadurch schon in den eigentlich beabsichtigten Richtungssinn der Frage (der Frage nach dem Sein) modifizierend eingreift. ³⁷

Als vorläufiges Fazit dieser Überlegungen ergibt sich — auch hinsichtlich der nunmehr erweiterten Textbasis der Heideggerschen Seinsfrage — die Notwendigkeit, die Seinsfrage zunächst einmal in einem Vorverständnis in den Blick zu bringen, dergestalt, daß dadurch möglichst wenig oder gar nichts hinsichtlich ihrer jeweils sich wandelnden „inhaltlichen“ Bestimmung präjudiziert wird.

Mein Vorschlag zum Vorverständnis der Seinsfrage geht nun dahin, diese zunächst ganz formal — oder formal-anzeigend — als *das Systematische* in Heideggers Denkbemühungen zu verstehen, als den jeweiligen — mit Kant gesagt — „focus imaginarius“³⁸, d.h. — wie Heidegger selbst diesen Kantischen Begriff erläutert — als „einen Brennpunkt, in dem alle Strahlen des Befragens der Dinge und des Bestimmens der Gegenstände zusammenlaufen“,³⁹ wobei die von Heidegger selbst getroffene Unterscheidung zwischen System und Systematischem, demzufolge „jede Philosophie [. . .] systematisch [. . .], aber nicht jede [. . .] System [ist], und das nicht nur deshalb nicht, weil sie nicht ‚fertig‘ wird“,⁴⁰ stets im Auge behalten werden muß. Gemäß diesen Bestimmungen kann die Seinsfrage ganz formal als das Systematische in Heideggers jeweiligen Denkbemühungen vorverstanden werden, wobei die besondere Art der jeweiligen Ausgestaltung und Ausprägung dieses Systematischen — samt seinen Wandlungen und seinen jeweils im Schatten gebliebenen Aspekten — genau rekonstruiert werden soll. Die oben zitierte These läßt sich wohl auch als eine Selbstcharakterisierung des eigenen Denkens Heideggers verstehen, gerade weil anerkannt wird, daß das Nicht-fertig-Werden einer Philosophie nicht bloß an äußerlichen Gründen, sondern wohl auch an sachlichen Schwierigkeiten liegen mag, und daß das Systematische vom Nicht-fertig-Werden des Systems nicht gefährdet wird.⁴¹

*

4. Angesichts meines Themas — die Wandlungen der Seinsfrage — läßt sich nun sagen, daß eine nicht unerhebliche Wandlung schon im Übergang von den frühen akademischen Schriften zu denen der zwanziger Jahre erfolgt. Die angedeutete Wandlung läßt sich im Anschluß an das eben vorgeschlagene Vorverständnis der Seinsfrage vorläufig so beschreiben, daß das Seinsproblem in den akademischen Schriften auf der Ebene dessen erscheint, was in „Sein und Zeit“ als der „ontologische Vorrang der Seinsfrage“ angesprochen wird, d.h. vorwiegend in wissenschafts- und erkenntnistheoretischer Absicht. In der Dissertation wird das Anliegen formuliert, „den Gesamtbereich des ‚Seins‘ in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen [zu] gliedern“⁴², und das Aufbauen der reinen Logik und der Erkenntnistheorie steht im Dienste dieser Absicht. Somit erscheinen hier Logik und Erkenntnis als Mittel (nämlich im Dienste der Ausarbeitung der Seinsfrage), während sie in „Sein und Zeit“ als Verhaltensweisen in Betracht kommen.⁴³ Mithin kann man sagen, daß die Einsicht, so etwas wie „der Gesamtbereich des ‚Seins‘“ sei nichts Selbständiges, sondern im Verhalten eines Seienden verwurzelt, der ersten Wandlung der Seinsfrage im Übergang von den akademischen Schriften zur ersten Ausarbeitung der Seinsfrage in den zwanziger Jahren zugrundeliegt. Den „focus imaginarius“ der akademischen Schriften bildet „der Gesamtbereich des ‚Seins‘“; die Unselbständigkeit dieses Gesamtbereichs wird dann in einem zweiten Schritt erkannt, und diese Anerkennung ist es gerade, was Heidegger in den zwanziger Jahren auf seinen Weg bringt.⁴⁴

Will man nun diese erste Wandlung der Seinsfrage, die sich kurz als eine durch die Assimilation bzw. das Sich-zu-eigen-Machen der neuzeitlichen subjektphilosophischen Perspektive und der Krisenproblematik selbst vollzogene Uminterpretation kennzeichnen läßt, auf der Ebene von „Sein und Zeit“ herausstellen, so ließe sich nicht zu Unrecht sagen, daß sie in der gegenseitigen Zusammenschließung dessen besteht, was in den Paragraphen 3 und 4 von „Sein und Zeit“ als der „ontologische“ bzw. „ontische“ „Vorrang der Seinsfrage“ bezeichnet wird. Der „ontologische“ Vorrang entspricht weitgehend der Perspektive der akademischen Schriften — und käme der „ontische“ Vorrang nicht hinzu, so könnte keineswegs von einer wirklichen Wandlung des genannten „focus imaginarius“ die Rede sein.

Nun läßt sich fragen, ob nicht eben diese Umwandlung bzw. Erweiterung des „focus imaginarius“, des systematischen Zusammenhangs der Seinsfrage, diese selbst mit solchen Forderungen belastet, angesichts deren eine Antwort auf die so neuformulierte Seinsfrage schon von Anfang an zum Scheitern verurteilt ist. Diese Frage kann in dem begrenzten Rahmen dieses Referats kaum angemessen zur Diskussion gestellt werden — stattdessen möchte ich einfach die angesprochene Schwierigkeit etwas erläutern, hiermit zugleich auf eine eingangs formulierte Frage eingehen, die die jeweilige Kohärenz der Seinsfrage bzw. ihre Identität betrifft. Anzumerken ist hierbei, daß wenn von Identität die Rede ist, nicht einfach Identität in den Wandlungen gemeint ist, sondern das, was Voraussetzung hierfür zu sein scheint, d.h. die Selbigkeit oder besser das Einssein der sich wandelnden Sache. Von der Identität in den Wandlungen kann nämlich sinnvoll nur die Rede sein, wenn zuvor die Hauptcharakteristika der betreffenden Sache hinreichend angegeben, ausgearbeitet, eben identifiziert werden.⁴⁵ Eine möglichst genaue Charakterisierung der Sache ist jedenfalls notwendig, ehe man die Identität in einer späteren Phase feststellen kann. Wenn sich dem Anschein nach die zunächst festzustellenden Hauptcharakteristika der Sache miteinander nicht in Einklang bringen lassen, so könnte man die Ansicht vertreten, daß die Identität, d.h. das Einssein, der Sache schon im Anfang derart gefährdet ist, daß das Unternehmen, ihre spätere Identität mit sich selbst zu prüfen, nicht einmal in Gang gesetzt werden kann. In bezug auf die Seinsfrage impliziert all dies folgende Frage: wie lassen sich die mannigfachen Seinsbedeutungen aufeinander zurückführen, miteinander in Einklang bringen? — eine Frage, die der Gedankenwelt Heideggers erklärtermaßen nicht fremd ist.⁴⁶ Auch auf die weitere Erörterung dieses Sachverhalts kann hier nicht näher eingegangen werden, es sollte nur angedeutet werden, daß es im folgenden um das Einssein der Seinsfrage in der Denkphase von „Sein und Zeit“ geht. Wie man dieses Einssein ausarbeitet, ist auf jeden Fall von grundlegender Bedeutung dafür, ob und wie die spätere Identität der betreffenden Sache herausgestellt wird.

*

5. Im folgenden kann aber nur ein relativ beschränkter Beitrag zur oben genannten Frage geleistet werden. Dabei möchte ich zunächst — allerdings grob und vereinfacht gesagt — grundsätzlich zwei Bedeutungen des Seins, wie sie in den erwähnten Paragraphen von „Sein und Zeit“ herausgestellt werden, heranziehen.

Es gibt auf der Ebene dessen, was Heidegger als den ontologischen Vorrang der Seinsfrage anspricht, Seinsbezirke und entsprechende Sachgebiete (Geschichte, Natur, Raum, Leben usw.); es begegnen hier des weiteren Grundbegriffe der den einzelnen Sachgebiete entsprechenden Wissenschaften — kurz: es geht hier um das „All des Seienden“.⁴⁷ Die Seinsfrage erscheint auf dieser Ebene, sofern sie „auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften [. . .], sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst“⁴⁸ zielt, als das über alles verfügende Zentrum, die innerste Mitte dieses „das All des Seienden“ umfassenden Reiches. In einem zweiten Schritt erfährt man aber nun — auf der Ebene dessen, was Heidegger den ontischen Vorrang der Seinsfrage nennt —, daß dieses ganzes Reich — um mich dieser bildhaften Darstellung weiterhin zu bedienen — samt dem herrschenden, es irgendwie regierenden König, dem Sein, in einer Seinsart, einer Verhaltensweise eines Seienden verwurzelt, in dieser erst aufgeschlossen bzw. zugänglich wird — in einer Seinsart, die dazu noch nicht einmal „die nächste mögliche“ ist.

Angesichts dieses zunächst seltsam anmutenden Sachverhalts möchte man sich mit der Behauptung aushelfen, es gälte, die verschiedenen Verhaltensweisen dieses Seienden zu charakterisieren, um dann gelegentlich jene Weise „abzuleiten“, in der das genannte Reich zugänglich wird. Dies wäre jedoch ein Ausweg, der als verfehlt angesehen werden müßte. Denn weil auch dieses Seiende selbst

sozusagen ein Einwohner des oben geschilderten Reiches ist — und mithin auch seine Verhaltensweisen *seiende* Verhaltensweisen sind —, ist es unmöglich, es völlig außerhalb dieses Reichs zu setzen. Es gilt jedoch, etwas anderes zu beachten — nämlich, in welchen Zusammenhängen nun der Titel „Sein“ im ontischen Vorrang der Seinsfrage vorkommt. Dieses Seiende — das Dasein — hat eine „Seinsverfassung“, zu der im wesentlichen gehört, daß es „in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat“, daß „Seinsverständnis“ eine „Seinsbestimmtheit“ seiner selbst ist.⁴⁹ Es gibt verschiedene Weisen, sich zu seinem Sein zu verhalten, und das Fragen der Seinsfrage — die Philosophie — ist eine „Radikalisierung“ des vorphilosophischen Seinsverständnisses. — So begegnet uns Sein einmal auf der Ebene des ontologischen Vorrangs, die sich wohl als das Reich des Theoretischen kennzeichnen ließe; dann aber auch Sein als das, wozu sich das Dasein verhält (Existenz), demnach Seinsverständnis, dessen Radikalisierung erst die Seinsfrage in Gang bringt — jene Seinsfrage, bei deren Ausarbeitung dann die verschiedenen Verhaltens- (Seins-)weisen des Daseins charakterisiert werden, bis jene Weise „abgeleitet“ wird, von der aus sich das theoretische Reich des Seienden erschließt. (Es sei nur nebenbei bemerkt, daß so etwas wie „Ableitung“ eigentlich erst im Reich des Theoretischen heimisch ist, sodaß — strenggenommen — von „Ableitung“ der Seinsweisen des Daseins nicht die Rede sein kann. Immerhin ist von einer „Genealogie der verschiedenen möglichen Weisen von Sein“⁵⁰ die Rede, wo gerade doch so etwas wie Wissenschaft, System und Ableitung streng genommen erst in jenem Reich des Theoretischen heimisch ist — woraus sich dann auch Heideggers Sprachnot erklärt.⁵¹ Die Verhaltensweisen sind ferner nicht Eigenschaften des betreffenden Seienden, denn auch so etwas wie Eigenschaft ist ebenso nur in dem anderen Reich — dem des Theoretischen — heimisch.⁵²) Ohne diesen Punkt weiter zu vertiefen, dürfte es klar geworden sein, daß schon im Ansatz von „Sein und Zeit“ verschiedenste Bedeutungen von Sein ins Spiel kommen.

Die zwei im Zusammenhang von ontologischem bzw. ontischem Vorrang der Seinsfrage verwendeten Bedeutungen von Sein — einmal Sein, insofern es Seinsbezirke und Wissenschaften sowie die Ontologie fundiert, und zum anderen das Sein, um das es dem Dasein in seinem Sein geht, zu dem es immer schon ein Seinsverhältnis hat, die Existenz — sind nun offensichtlich derart verschieden, daß sie kaum miteinander verträglich zu sein scheinen. Wenn sie aber nun so verschieden sind, daß zwischen ihnen gleichsam ein abgründiger Unterschied besteht, warum soll dann versucht werden, sie zusammenzubringen, warum soll man sich bemühen, sie zusammenzudenken? Die Antwort lautet: Weil es ebenso zwingende Gründe gibt, sie nicht voneinander zu trennen. Wenn dies nämlich geschähe, so fände ein Fragen statt, das sich als Fragen nicht bewußt, das als Fragen selbstvergessen wäre — mithin sich stillschweigend auch als seinslos ausgabe. Wenn das Fragen nicht als Seiendes bzw. Seinsweise anerkannt oder bestimmt würde, so könnte von der Ermöglichung der Philosophie selbst nicht mehr die Rede sein.⁵³ Hierzu gilt Ähnliches, was im Zusammenhang der Argumentation, warum das Sein nicht oberste Gattung sein kann, vorgebracht wird. Denn, so faßt Heidegger den Beweisgang des Aristoteles zusammen, die artbildenden Unterschiede „sind etwas, sonst könnten sie ja die Gattung ‚Sein‘ nicht bestimmen; wenn sie aber etwas [. . .] sind, dann sind sie solches, dem das Sein zugehört. Mithin sind die artbildenden Unterschiede etwas [. . .], das durch das Sein bestimmt ist“.⁵⁴ Auf ähnliche Weise ist der Fragende, sofern er fragt, etwas Seiendes, sonst könnte er nicht fragen. Mithin ist auch er „durch das Sein bestimmt“.⁵⁵

Als Fazit läßt sich feststellen, daß es hinreichende Gründe gibt, die verschiedenen Bedeutungen von Sein — wiewohl sie nicht aufeinander zurückgeführt werden können — zusammenzuhalten.⁵⁶ Hierdurch wird auch das Einssein der Seinsfrage gesichert, während in inhaltlicher Hinsicht nichts präjudiziert wird für ihre jeweilige Aus- und Umgestaltung.

Vom abgründigen Unterschied der Seinsbedeutungen her gesehen, kann nun von einer „mannigfachen Bedeutung“ des Seins die Rede sein, bei der die verschiedenen Bedeutungen sich nicht auf eine Grundbedeutung zurückführen lassen, und es ergäbe sich demnach eine Äquivokität des Seins. Diese

wird aber — und das ist das Paradoxe — erst im Fragen nach (somit im Voraussetzen von) einer „leitenden Grundbedeutung“, ⁵⁷ d.h. bei der Hypothese einer „Univozität“ des Seins, sichtbar — und zwar vornehmlich negativ, gerade durch das Scheitern der auf den einheitlichen Sinn des Seins zielenden Untersuchung. ⁵⁸ Ein charakteristischer vom späten Heidegger für die Bezeichnung des Seins verwendeter Ausdruck vermag nicht ganz unzureichend die genannte Äquivokität zu Wort kommen zu lassen: Entzug bzw. Sichentziehen. ⁵⁹ Dies kann die Äquivokität insofern zum Ausdruck bringen, als es dem Denken versagt wird, den ganzheitlichen Sinn des Seins (und d.h. mit seiner „leitenden Grundbedeutung“) in den Blick zu bekommen. Das Sichentziehen vermag die Erfahrung des Scheiterns auf den Begriff zu bringen; als Scheitern wird somit das Sichentziehen der Sache nach bereits in „Sein und Zeit“ erfahren — allerdings noch nicht als solches genannt. Im Fragen nach dem Sein wird dieses als Sichentziehen erfahren und zur Sprache gebracht. Denn „wenn das Denken, von einer Sache angesprochen, dieser nachgeht, kann es ihm geschehen, daß es sich unterwegs wandelt.“ ⁶⁰ Hiermit wäre die Identität der Seinsfrage auch und gerade in ihren Wandlungen bewahrt.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. F.-W. von Herrmann, *Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers ‚Kehre‘*, in: *Freiburger Universitätsblätter*, Heft 104 (Juni 1989), S. 47-60, bes. S. 47ff. Im einzelnen hierzu noch: ders., *Technik und Kunst im seynsgeschichtlichen Fragehorizont*, in: *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, hg. von W. Biemel und F.-W. von Herrmann, Frankfurt/Main, 1989, S. 25-46 (hier S. 25f.); ders., *Die Frage nach dem Sein als hermeneutische Phänomenologie*, in: *Große Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken*, hg. v. E. Spaude, Freiburg i. Br. 1990, S. 11-30 (hier S. 13, 23ff.); ders., *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seynsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt/M. 1990, S. 11ff., 23f. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“ vgl. schon Otto Pöggeler's frühere Arbeiten: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2. Auflage, Pfullingen 1983, S. 144f., S. 161, S. 180ff., S. 353; ders., *Heidegger und die hermeneutische Phänomenologie*, Freiburg/München 1983, S. 14f., S. 178f.; ders., *Heidegger und die hermeneutische Theologie*, in: *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, hg. von E. Jüngel, J. Wallmann, W. Werbeck, Tübingen 1982, S. 475ff.; ders., *Heidegger und das Problem der Zeit*, in: *L'Héritage de Kant*, Paris 1982, S. 287ff.
- ² Vgl. etwa K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, hg. v. A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt/M. 1988, S. 111-139 (hier S. 122, 132); O. Pöggeler, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4 (1986/87), S. 121-160 (hier S. 142). Kritisch hierzu J. Grondin, *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn/Bad Godesberg*, Band 2: *Im Gespräch der Zeit*, hg. v. D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt/Main 1990, S. 162-178 (hier S. 175 ff.). Vgl. auch H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in: *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986/87), S. 13-26, hier S. 18 und (in bezug auf O. Becker) O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Nachwort zur zweiten Auflage, Pfullingen ²1983, S. 351f.
- ³ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt/Main 1990, S. 455.
- ⁴ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 27.
- ⁵ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 96, 101.
- ⁶ Ebd., S. 115.
- ⁷ Ebd., S. 117.
- ⁸ Ebd., S. 123.
- ⁹ Ebd., S. 115.
- ¹⁰ Vgl. GA 20, S. 200f.; GA 24, S. 104, 154f.; GA 26, S. 19; SZ, S. 212. (Heideggers Werke werden mit Siglen zitiert, deren Verzeichnis sich im Anschluß an die Anmerkungen findet).
- ¹¹ GA 24, S. 103f. Wenn „die antike Philosophie ihre Ontologie auf den logos orientiert“, dann habe man „mit einem gewissen Recht sagen [können], die antike Ontologie sei eine Logik des Seins. Das ist insofern richtig, als der Logos das Phänomen ist, das aufklären soll, was Sein bedeutet“ (ebd., S. 104). Vgl. noch ebd. S. 172, 444; GA 26, S. 19ff., S. 109.
- ¹² Vgl. bes. GA 63, S. 21 ff.: „Die Begriffe von ‚Mensch‘, nämlich 1. vernunftbegabtes Lebewesen, und 2. Person, Persönlichkeit, sind erwachsen im Erfahren und Hinsehen auf jeweilig bestimmt vorgegebene Gegen-

standszusammenhänge der Welt. [...] In beiden Begriffsbestimmungen handelt es sich um die Fixierung der Ausstattungsstücke eines vorgegebenen Dinges [...]. Vgl. hierzu SZ, S. 101: „Die Betrachtungen über *Descartes* sollten zur Einsicht bringen, daß der scheinbar selbstverständliche Ausgang von den Dingen der Welt, ebenso wenig wie die Orientierung an der vermeintlich strengsten Erkenntnis von Seiendem, die Gewinnung des Bodens gewährleisten, auf dem die nächsten ontologischen Verfassungen der Welt, des Daseins und des innerweltlich Seienden phänomenal anzutreffen sind“ (zum Ausdruck „Ausstattung“ vgl. ebd., S. 99: „nachträgliche Ausstattung des Seienden mit Wertprädikaten“, ferner auch S. 48). Die These von „Sein und Zeit“, *Descartes* „untersuchte das cogitare des ego“, dagegen ließ er „das *sum* völlig unerörtert“ (ebd., S. 46), wird schon 1921/22 antizipiert: „Es gilt gerade, [...] dem Sinn des ‚sum‘ im ‚cogito-sum‘ [...] nachzugehen“. „Daß *Descartes* in eine erkenntnistheoretische Fragestellung abbiegen bzw. geistesgeschichtlich sie inaugurieren konnte, ist nur der Ausdruck dafür, daß ihm das ‚sum‘, sein Sein und seine kategoriale Struktur, in keiner Weise problematisch wurde [...]“ (GA 61, S. 173).

- 13 Die „Bevorzugung des Theoretischen [hat] ihren Grund in der Überzeugung, daß es die fundamentale Schicht darstellt, alle übrigen Sphären in bestimmter Weise fundiert, was sich z.B. darin kundgibt, daß man von sittlicher, künstlicher, religiöser ‚Wahrheit‘ spricht. [...] Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden [...]“ (GA 56/57, S. 59). „Die Tradition muß abgebaut werden“ (GA 63, S. 75).
- 14 R. Wisser, *Das Fernseh-Interview*, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hg. von G. Neske und E. Kettering, Pfullingen 1988, S. 21-28, hier S. 23.
- 15 ZS, in: GA 9, S. 407. Vgl. noch eine andere charakteristische Stelle: „Jede philosophische [...] Lehre vom Wesen des Menschen ist *in sich schon* Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen. [...] *Kein* Weg des Denkens [...] geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr *geht* jeder Weg des Denkens immer schon *innerhalb* des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken“ (WhD, S. 73f.). Daß dieses Verhältnis, weit davon entfernt, einen schlichten Sachverhalt auszudrücken, vielmehr eine Frage „von einer abgründigen Schwierigkeit“ (ebd., S. 74) darstellt, davon muß Heidegger einiges gewußt haben.
- 16 GA, 26, S. 20f. Eine spätere Formulierung findet sich in: SD, S. 13.
- 17 Zu untersuchen sei, „*ob das ‚Sein‘, das sich als zentrale ‚Frage‘ in den Texten dieser Jahre noch kaum ankündigt, frei gegen Subjektivität gesetzt werden kann* — oder ob es in einer nachvollziehbaren Entwicklung gerade aus der Geschichte der Subjektivität [...] entspringt“ (D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 161, Hervorhebung, I.M.F.; vgl. ebd., S. 144). Gegenüber der so skizzierten Alternative läßt sich sagen, daß das „Sein“ keineswegs „gegen die Subjektivität gesetzt“ zu werden *braucht* und daß es ebenso aus der Geschichte der Ontologie und der Metaphysik „entspringt“.
- 18 In bezug auf die „Destruktion“ vgl. SZ, § 6 (S. 19ff.); GA 24, S. 31. An der letztgenannten Stelle heißt es: „kritischer Abbau“ — und der Ausdruck „kritischer Abbau der Tradition“ taucht schon in der Vorlesung von 1923 auf (GA 63, S. 76; vgl. ebd. S. 108; von „Destruktion“ und „genuine[r] Begrifflichkeit“ wird im übrigen bereits in der Jaspers-Rezension 1919/21 gehandelt, vgl. GA 9, S. 34).
- 19 GA 56/57, S. 26. Zum folgenden ebd., S. 27, S. 62ff.
- 20 GA 63, S. 25. Vgl. hierzu ein Passage der Vorlesung von 1921/22: „Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem. [...] Was ist das, worauf es bei Seiendem als solchem letztlich ankommt? Das Sein, oder bestimmter, im Hinblick auf die Weise, wie solches ‚Sein‘ faßbar ist: der ‚*Seinssinn*‘. Es ist ausdrücklich im Auge zu behalten: das Sein, der Seinssinn, ist das philosophisch Prinzipielle jedes Seienden; es ist aber nicht sein ‚Allgemeines‘, die oberste Gattung [...]“ (GA 61, S. 58). Ebd. S. 60 heißt es: „Philosophie ist ‚Ontologie‘, [...] und zwar als solche phänomenologische [...] bzw. *ontologische Phänomenologie*“.
- 21 Vgl. GA 63, S. 108. Zum folgenden vgl. ebd.
- 22 D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 115, 137. Zum folgenden ebd., S. 137.
- 23 Heideggers entscheidende Überlegung scheint mir darin zu bestehen, klarzulegen, daß, obwohl bei Husserl die Seinsfrage nicht gestellt, obwohl das Sein der Intentionalität, das Sein *dessen*, wovon die Intentionalität Struktur ist, im dunkeln bleibt, indessen — sozusagen unterderhand — „kategoriale Urscheidungen im Seienden“ gegeben werden, wie z.B. vor allem die von Husserl selbst so genannte „radikalste aller Seinsunterscheidungen“ („Sein als Bewußtsein und Sein als sich im Bewußtsein ‚bekundendes‘, ‚transzendentes‘ Sein“), „ohne daß die leitende Hinsicht, das, wonach unterschieden wird, eben das Sein, seinem Sinne nach geklärt oder auch nur nach ihm gefragt wäre“ (Vgl. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, Bd. III/1, § 76. Nijhoff, Den Haag 1976, S. 15, bzw. GA 20, S. 141, 157ff., 178). Die Phänomenologie verbietet die transzendenten Seinsaussagen — und macht selbst solche. Die immanente Reflexion auf die Phänomenologie kann so deren innere Unzulänglichkeit und in eins damit die Notwendigkeit erweisen, sie auf die Seinsfrage zu orientieren.

- ²⁴ „Soll das Intentionale nach seiner Weise zu sein befragt werden, dann muß das Seiende, das intentional ist, ursprünglich gegeben, d.h. erfahren sein [. . .] Das ursprüngliche Seinsverhältnis zum Seienden, das intentional ist, muß gewonnen werden“ (GA 20, S. 152). Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl auf dem Weg zu „Sein und Zeit“ habe ich ausführlicher darzustellen versucht in meinem Aufsatz: *Zum Denkweg des jungen Heidegger. 2. Unterwegs zu ‚Sein und Zeit‘: Die Auseinandersetzung mit Husserl*. in: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae, Sectio Philosophica et Sociologica*, 22-23 (1990), S. 127-153.
- ²⁵ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 132, 136.
- ²⁶ Ebd., S. 140. „Daß es [das ‚ich bin‘] schon im Jaspers-Aufsatz als ‚Seinsweise‘ in das ‚Sein‘ eingebettet wird“, gibt Thomä zu, „könnte dazu ermuntern, vom ‚ich bin‘ sogleich zu ‚Dasein‘ und ‚Sein‘ fortzuschreiten“. Dieser Schluß sei aber „voreilig“, denn „Heidegger hat zu jener Zeit noch nicht ein Verständnis von einem ‚Sein‘ überhaupt, von dem dann das ‚ich bin‘ eine seiner ‚Weisen‘ wäre. Im Gegenteil: eine derartige ‚Charakterisierung‘ als ‚Seinsweise‘ erscheint ihm ‚letztlich und eigentlich als mißdeutende Digression gegenüber dem Sinn von Existenz“ (ebd.). — Es fragt sich jedoch, ob sich Heidegger die von ihm an dieser Stelle abgelehnte Interpretation der Existenz *jemals danach* zu eigen gemacht habe. Die „Charakterisierung“, der gegenüber Heidegger Vorbehalte hat, heißt nämlich „regional“ (GA 9, S. 29; dies wird von Thomä nicht zitiert), und daß das Dasein „ein Seiendes [ist], das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt“ (SZ, S. 12), d.h. sich nicht einfach nur regional charakterisieren läßt, scheint eine gut etablierte These Heideggers gewesen zu sein. In diesem Zusammenhang heißt es im übrigen schon in der Jaspers-Rezension unmißverständlich, daß „das Erfahren das ‚ich‘ nicht erfährt als in einer *Region* stehend, als Vereinzelung eines ‚Allgemeinen‘ [. . .]“; „Die faktische Lebenserfahrung selbst [. . .] ist [. . .] nicht so etwas wie eine *Region*“ (GA 9, S. 29, 32; Hervorhebung, I.M.F.). Wenn in der oben zitierten Stelle der Vorlesung von 1923 (vgl. Anm. 20) von Hermeneutik (der Faktizität) als einem „Bezirk“ die Rede ist, so soll dies nicht mißverstanden werden, denn es geschieht das „Aus-schneiden“ dieses „Bezirk“ nicht nur *aus* „eine[r] universale[n] regionale[n] Systematik“ *heraus*, sondern ebenso „*im Hinblick auf*“ diese selbst. Hierzu gilt Ähnliches, was Heidegger, Duns Scotus interpretierend, schon in der Habilitationsschrift feststellte. Die Intentionalität (der Sinn, die Bedeutung) sei nun einmal als „‘Gebietskategorie‘ des logischen Bereiches“ nur diesem selbst eigen, nicht aber den „Realitäten“ (den psychischen bzw. physischen Bereichen); diese könnten jedoch „von Sinn und Bedeutung *betroffen* werden [. . .]“ (GA 1, S. 283).
- ²⁷ Vgl. hierzu bes. H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983, S. 81ff.
- ²⁸ GA 56/57, S. 97.
- ²⁹ GA 1, S. 411; GA 56/57, S. 97.
- ³⁰ GA 61, S. 141f.
- ³¹ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 247.
- ³² GA 20, S. 7f. Vgl. ebd., S. 191, SZ, S. 18.
- ³³ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, S. 243.
- ³⁴ Ebd.
- ³⁵ GA 26, S. 20f.
- ³⁶ GA 20, S. 158, 193.
- ³⁷ Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Die Unabgeschlossenheit von ‚Sein und Zeit‘ — erläutert am Ansatz der existenzialen Analytik in ‚Sein und Zeit‘ und in den ‚Prolegomena‘, sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen*, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 16 (1989), S. 15-31.
- ³⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, A 644 (= B 672).
- ³⁹ SA, S. 45.
- ⁴⁰ Ebd., S. 35. „Umgekehrt ist dort, wo es nach einem System den Anschein hat, nicht immer schon systematisches Denken“ (ebd.).
- ⁴¹ Wesentliche Überlegungen der Schelling-Vorlesung lassen sich als Selbstinterpretation Heideggers, als Kampf mit der eigenen „Sache“, sonach als Rückblick und zugleich Vorblick auf den eigenen Denkweg interpretieren. Dies schon in bezug auf die einleitende These, die der systematischen Einbettung der ganzen Interpretation dient, und die da lautet: „Wer den Grund dieses Scheiterns [Schellings] wahrhaft wüßte und wissend bewältigte, müßte zum Gründer des neuen Anfangs der abendländischen Philosophie werden“ (SA, S. 4). Um Ringen mit der eigenen Sache kann es sich hier handeln, schon weil es Heidegger 1936 im wesentlichen eben um diesen „neuen Anfang“ bzw. „anderen Anfang“ geht. Vor diesem Hintergrund erhält die Auseinandersetzung mit Schelling eine besondere Beleuchtung. Vgl. noch die folgenden Überlegungen: „Es könnte ja sein, daß jetzt der Verzicht auf das System notwendig ist, aber nicht, weil das System an sich etwas Unmögliches und Nichtiges wäre, sondern umgekehrt, weil es das Höchste und Wesentliche ist.“ „Ein

begründeter philosophischer Verzicht auf das System kann nur aus einer wesensmäßigen Einsicht in dasselbe und aus einer wesenhaften Schätzung des Systems entspringen; ein begründeter Verzicht ist aber dann etwas grundsätzlich anderes als eine bloße Gleichgültigkeit gegen das System, als eine bloße Ratlosigkeit gegenüber der Systemfrage“ (ebd., S. 29 f.). „Gewiß muß die unechte Gestalt des Systems und die Systembauerei immer wieder zurückgewiesen werden, aber nur, weil das System im wahren Sinne eine, ja die Aufgabe der Philosophie ist“ (ebd., S. 32). Von der — in einigen wesentlichen Zügen schon in der Schelling-Vorlesung vorliegenden (vgl. z.B. ebd., S. 79) — Besinnungsebene der Kehre, wie sie in den „Beiträgen zur Philosophie“ zur Ausprägung kommt, wird dann dementsprechend die Idee des „Systems“ hinfällig. Das „anfängliche Denken“ (des „anderen Anfangs“) „steht außerhalb der Frage, ob zu ihm ein System gehört oder nicht [. . .] [es] ist daher wesentlich ohne System, un-systematisch; aber deshalb nicht willkürlich und wirr“. „Sofern das ‚System‘ die wesentliche Kennzeichnung der neuzeitlichen Seiendheit des Seienden enthält (die Vorgestelltheit), die ‚Entscheidung‘ aber das Sein für das Seiende, nicht nur die Seiendheit aus dem Seienden her meint, dann ist in gewisser Weise die Entscheidung ‚systematischer‘ als jedes System [. . .]“. „[. . .] das Denken hat nicht mehr die Gunst des ‚Systems‘, es ist geschichtlich in dem einzigen Sinne, daß das Seyn selbst als Ereignis jede Geschichte trägt und deshalb nie errechnet werden kann. *An die Stelle der Systematik und der Herleitung tritt die geschichtliche Bereitschaft für die Wahrheit des Seyns*“ (GA 65, S. 65, 89, 242 [Hervorhebung nicht im Original]; vgl. noch ebd., S. 5, 85, 451). Die Überlegungen in bezug auf Nietzsches Kritik des Willens zum System werden in den „Beiträgen“ wiederholt akzentuiert zur Diskussion gestellt (vgl. SA, S. 28 f. bzw. GA 65, S. 88 f.). S. noch ZdW in GA 9, S. 100 f.; VR, S. 36 ff.

42 GA 1, S. 186.

43 Vgl. SZ, S. 160.

44 Eine mittlere Position zeigt sich am Ende der Habilitationsschrift, in dem Sinne, daß, während als erstes „Grunderfordernis der Kategorienlehre die [. . .] *Abgrenzung der verschiedenen Gegenstandsbereiche in kategorial aufeinander unreduzierbare Bezirke*“ herausgestellt wird (dies entspricht noch weitgehend der Perspektive der Dissertation), als „eine zweite Grundaufgabe jeder Kategorienlehre [. . .] *die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektproblem*“ anerkannt wird (GA 1, S. 400 f.).

45 Aufschlußreiche Überlegungen zur Beziehung von Identität und Einheit bei Heidegger selbst finden sich in ID, S. 15 ff.

46 Vgl. Heideggers Rückblick in GA 1, S. 56; SD, S. 81; W. J. Richardson, S. J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought. Preface by Martin Heidegger*, The Hague 1974, S. XI. Aus den Vorlesungen vgl. z.B. GA 33, S. 4-48; GA 31, S. 77 ff. Vgl. hierzu F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padua 1976, und ders., *Heidegger e Aristotele*, Padua 1984. In unserem Kontext geht es freilich nicht um die vierfache aristotelische Bedeutung des „on“ sowie ihre Zurückführbarkeit auf eine Bedeutung, d.h. die „Vielfältigkeit und Einheit des Seins“, wie Heidegger sie nach Aristoteles erörtert (GA 33, S. 26), wohl aber um die verschiedenen Bedeutungen des Seienden oder des Seins im Fragen der Seinsfrage, wie sie bei Heidegger selbst zur Ausarbeitung kommen.

47 SZ, S. 9.

48 Ebd., S. 11.

49 Ebd., S. 12.

50 Ebd., S. 11.

51 Für die sich selbst zugemutete Aufgabe von „Sein und Zeit“, — nicht Seiendes, sondern — das Sein zu Wort zu bringen, „fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‚Grammatik‘“ (ebd., S. 39).

52 Vgl. ebd., S. 157 f.

53 Philosophie als Seinsfrage, heißt es in „Sein und Zeit“, ist die „Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses“ (SZ, S. 15). Näheres hierzu in meinem in Anm. 37 zitierten Aufsatz.

54 GA 33, S. 36 f.

55 Um nach dem Sein fragen zu können, muß allerdings der Fragende irgendwie in das Nichts „hineingehalten“ werden (WiM, in: GA 9, S. 113). Was daraus folgt, ist jedoch nicht so sehr, daß er einfach Nicht-Seiendes bzw. etwas Nichtiges wäre, eher umgekehrt: daß das Problem des Nichts selbst in die Seinsfrage gehört. Hierzu vgl. noch die folgende Anm.

56 Von diesem Reichtum ist nichts ausgeschlossen, nicht einmal das Nichts; dieses ist irgendwie in ihm heimisch als das, was die eigentlich metaphysische Fragestellung nach dem Sein des Seienden erweckt (vgl. hierzu auch die vorangehende Anm.). So aufgefaßt, bleibt „das Nichts [. . .] nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden“ (WiM, in: GA 9, S. 120). Zur seinsgeschichtlichen Ebene vgl. z.B. ZS, in: GA 9, S. 413 f.: „Das Nichts gehört [. . .] ab-wesend zum Anwesen als eine von dessen Möglichkeiten“. Zur Erläuterung des Thema des Nichts in „Was ist Metaphysik?“ vgl. ebd.,

S. 418. Schon in „Sein und Zeit“ hieß es: „[. . .] der *ontologische Sinn der Nichtheit* dieser existenzialen Nichtigkeit [bleibt] noch dunkel. Aber das gilt auch vom *ontologischen Wesen des Nicht überhaupt*. Zwar hat Ontologie und Logik dem Nicht viel zugemutet [. . .], ohne es selbst ontologisch zu enthüllen. Die Ontologie fand das Nicht vor und machte Gebrauch davon. [. . .] Hat man überhaupt je den *ontologischen Ursprung* der Nichtheit zum Problem gemacht oder *vordem* auch nur *nach den Bedingungen* gesucht, auf deren Grund das Problem des Nicht und seine Nichtheit und deren Möglichkeit sich stellen läßt? Und wo sollen sie anders zu finden sein *als in der thematischen Klärung des Sinnes von Seins überhaupt?*“ (SZ, S. 285f.; Hervorhebung im Original).

- ⁵⁷ Vgl. SD, S. 81; W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, S. XI.
- ⁵⁸ Damit legen wir zugleich unser Votum ein in bezug auf den gegenüber Heidegger vom Standpunkt eines „rigorosen Aristotelismus“ vorgebrachten Einwand einer „Univozität des Seins“ (vgl. F. Volpi: *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, S. 130, 20, 56, 82 und *passim*). Gemäß dem oben Ausgeführten gäbe es die besagte Univozität, und es gäbe sie zugleich nicht.
- ⁵⁹ Vgl. hierzu z.B. (von je anderen Blickrichtungen her) WhD, S. 5f.; N, Bd. 2, S. 368; SG, S. 101, 114, 120, 122; GA 5, S. 265, 337; GA 45, S. 189, 210; GA 65, S. 91, 111, 116f., 241, 248, 414; Vgl. hierzu auch die Begriffs-paare Ereignis/Enteignis (SD, S. 44), Sichentbergen/Sichverbergen (SG, S. 130), ferner den Begriff der Lichtung verstanden nicht als „bloße Lichtung von Anwesenheit, sondern der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens“ (SD, S. 78f.), usw.
- ⁶⁰ ID, S. 13. Vgl. hierzu auch GA 65, S. 451: „Die Krisis [sc. der dem Werk *Sein und Zeit* eigenen Denkart] ließ sich nicht meistern durch ein bloßes Weiterdenken in der angesetzten Fragerichtung [. . .]“.

Signlenverzeichnis zu den zitierten Werken Martin Heideggers:

SZ	<i>Sein und Zeit</i> , fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage, Tübingen 1979.
ID	<i>Identität und Differenz</i> , Pfullingen 1957.
N	<i>Nietzsche</i> , I-II, Pfullingen 1957.
WiM	<i>Was ist Metaphysik?</i> , zitiert nach GA 9.
ZS	<i>Zur Seinsfrage</i> , zitiert nach GA 9.
ZdW	<i>Die Zeit des Weltbildes</i> , zitiert nach GA 5.
SD	<i>Zur Sache des Denkens</i> , zweite, unveränderte Auflage, Tübingen 1984.
WhD	<i>Was heißt Denken?</i> , vierte, durchgesehene Auflage, Tübingen 1984.
SA	<i>Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit</i> , hg. v. H. Feick, Tübingen 1971.
SG	<i>Der Satz vom Grund</i> , fünfte Auflage, Pfullingen 1978.
VR	<i>Vier Seminare</i> , Frankfurt/M. 1977.

— * —

GA 1	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 1: <i>Frühe Schriften</i> , hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1978.
GA 5	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 5: <i>Holzwege</i> , hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1977.
GA 9	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 9: <i>Wegmarken</i> , hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1976.
GA 20	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 20: <i>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs</i> , hg. v. P. Jaeger, Frankfurt/M. 1979.
GA 24	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 24: <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i> , hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1975.
GA 26	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 26: <i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz</i> , hg. v. K. Held, Frankfurt/M. 1978.
GA 33	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 33: <i>Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3</i> , hg. v. H. Hüni, Frankfurt/M. 1981.
GA 45	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 45: <i>Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“</i> , hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1984.
GA 56/57	<i>Gesamtausgabe</i> , Bd. 56/57: <i>Zur Bestimmung der Philosophie</i> , hg. v. B. Heimbüchel, Frankfurt/M. 1987.

- GA 61 *Gesamtausgabe*, Bd. 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hg. v. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1985.
- GA 63 *Gesamtausgabe*, Bd. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M. 1988.
- GA 65 *Gesamtausgabe*, Bd. 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1989.